



La mutation d'un regard : l'Église catholique et l'animal aux XVIIe-XVIIIe siècle.

Eric Baratay

► To cite this version:

Eric Baratay. La mutation d'un regard : l'Église catholique et l'animal aux XVIIe-XVIIIe siècle..
Histoire et animal, Presses de l'IEP de Toulouse, pp.volume 2, 301-314, 1989. halshs-00562454

HAL Id: halshs-00562454

<https://shs.hal.science/halshs-00562454>

Submitted on 3 Feb 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La mutation d'un regard: l'Eglise catholique et l'animal, en France, aux XVII^e-XVIII^e siècles.

Eric BARATAY,
Professeur agrégé d'histoire

La communication présentée s'inscrit dans le cadre d'une recherche plus large, entreprise sur les rapports entre l'homme et l'animal; à savoir l'évolution historique du concept d'animalité élaboré par la pensée catholique, du XVII^e siècle à nos jours, en France. Le but de ce travail est de retracer l'évolution d'une conception (la définition théologique et philosophique de l'animal), d'une utilisation (sa place dans la symbolique ou, plus concrètement, son rôle dans l'enseignement religieux) et d'une attitude (la position morale de l'Eglise face à cette créature, mais aussi son comportement quotidien). Plus généralement, cette recherche doit être, à la fois, un signe et un début d'analyse des mutations des sensibilités affectant l'ensemble de la société française en son regard sur l'animal, du XVII^e siècle à nos jours.

Pour cette communication, le cadre d'exposition sera plus restreint. Thématiquement, nous nous en tiendrons essentiellement à la première partie de nos recherches, celles qui visent à répondre à la question: qu'est-ce qu'un animal? Chronologiquement, nous nous centrerons sur un moment essentiel de cette histoire du regard sur l'Autre: l'époque moderne, qui connaît un bouleversement sensible de la conception religieuse de l'animal. A une vision largement héritée du Moyen Age, surtout de Saint Thomas d'Aquin, où l'animal est inséré dans un schéma global de la Création, succède un regard totalement neuf, en grande partie issu de la philosophie cartésienne, marqué par une nette dégradation du statut de l'animal.

Les quelques idées développées ne retracent que les grandes lignes de cette évolution et doivent apparaître comme le fruit des premières étapes de la recherche.

*

* *

Le discours catholique sur l'animal, de la première moitié du XVIII^e siècle, n'est jamais formulé d'une manière directe, c'est à dire par des études consacrées à cette créature de Dieu. Il faut chercher les indications dans des types d'ouvrages qui abordent le problème indirectement : les traités de théologie, les sermons, les livres centrés sur l'homme; car, dans l'esprit des clercs, l'animal est surtout un point de référence à l'usage de l'homme afin de mettre en évidence l'originalité de ce dernier, sa place dans la Création. Aussi, la caractérisation de l'animalité ne se fait-elle que par similitude ou différence, agrégation ou rejet entre l'homme et l'animal.

Si celui-ci joue ce rôle, c'est parce qu'il y a entre lui et l'homme deux similitudes fondamentales. Tout d'abord, les deux êtres se meuvent et, surtout, ce mouvement leur est propre: dans sa "théologie affective", Louis Bail reconnaît que, comme pour l'homme, l'animal a bien "au dedans ... un principe d'agir et opérer par soi-même" (1). Or, ce principe, c'est l'âme dont la présence en la bête est reconnue par tous les théologiens (2). Mouvement propre, présence de l'âme, tels sont les deux points qui font que l'identité paraît elle entre les deux êtres que nombre d'écclésiastiques définissent l'homme comme étant un animal (3), d'où les rapprochements constants entre ces deux créatures.

Mais, rapprocher, c'est aussi différencier. Différence, d'abord, dans la nature de l'âme, comme le dit Yves de Paris en sa "théologie naturelle" : "les âmes des brutes sont des formes corporelles extraites du sein de la matière, héritières de ses qualités, inséparables de sa substance." (4). A cette âme matérielle s'oppose celle de l'homme, qui est "entièrement dégagée de la matière" (5), c'est à dire d'essence spirituelle car créée à l'image de Dieu.

Il y a différence aussi dans la manière de conduire ses actions. En ce qui concerne les animaux, le cas semble complexe; dans leurs gestes quotidiens, ils étonnent véritablement les ecclésiastiques, tel Yves de Paris pour qui "les insectes sont ceux qui se gouvernent avec plus d'industrie: ils ont été les premiers maîtres des arts mécaniques et quelque peine que nous apportions à les imiter, leurs instincts passent toujours nos inventions" (6). Mais, ces prodiges, il paraît impensable qu'ils soient le produit des seuls animaux, car, alors, ils "auraient un avantage de raison sur nous et nous leur devrions la palme du jugement" (7); autant dire que les animaux seraient supérieurs par nature à l'homme, situation religieusement scandaleuse, d'autant plus que, suivant Yves de Paris, "la connaissance des brutes n'est que des choses particulières et non pas des

universelles; elle ne passe pas la partie des sens", ne s'arrête qu'à la surface de la matière" (8), Muni de cette seule connaissance sensitive, l'animal ne peut s'élever au domaine des idées, au spirituel. Au contraire, être purement sensitif, il est complètement enfoui dans la matière, comme l'illustre l'exemple des oiseaux migrateurs influencés dans leur course par les éléments physiques (9), En cela, il diffère profondément de l'homme; reconnaissant que ce dernier est un animal, les clercs lui accordent bien les mêmes fonctions sensitives, mais bénéficiant d'une âme spirituelle l'homme a en plus la raison pour le conduire, C'est un animal raisonnable, disent les théologiens en reprenant la définition thomiste (10), La bête, par contre, munie d'une âme matérielle, sensitive, est guidée par le seul instinct, défini comme étant "une force étrangère à leur nature, qui les conduit comme des aveugles, sans choix, sans vue des moyens et sans projet de fin" (12), Aussi, l'animal n'a pas d'idée à exprimer, n'a pas de langage, comme l'écrit Bonal : "la brute ignorante et muette, ne peut communiquer avec personne" (13),

Guidé par l'instinct, l'animal n'est pas libre, n'a pas de volonté, apanage exclusif de l'homme, Par conséquent, il n'est pas concerné par le bien, car, nous dit Bonal, les bêtes "ne peuvent savoir, ni estimer ce que c'est que du vice et de la vertu" (14), Or, cette absence de connaissance du bien fait que l'animal ne peut connaître Dieu, le Bien par excellence, aussi Pierre de Besse s'écrie: "laissez la terre à regarder aux bêtes, le ciel vous est destiné pour l'objet de votre vue" (15), L'animal est attiré par la terre, la matière et se détourne du ciel, du spirituel. Sa forme même prouve le fait: Yves de Paris note que les bêtes ont une "posture qui leur fait regarder la terre", l'homme peut bien juger par physionomie de sa taille droite qu'il est le seul des animaux qui a le privilège de s'élever aux causes supérieures par la contemplation" (16), Ainsi, l'animal ignore tout de son créateur, c'est la troisième différence fondamentale avec l'homme, que Bonal propose de définir comme étant non seulement raisonnable mais surtout religieux (17),

Cette absence de connaissance de Dieu, du bien, donc de la morale, pose le problème du devenir religieux de l'animal, notamment lors du Jugement dernier. A ce sujet, Bonal écrit: "elles (les bêtes) ne sentent point de repentir ni de remords", elles ne fuient point la honte", elles ne craignent point de punition", de là vient qu'après cette vie, la justice de l'autre monde", n'aura rien à prononcer ni pour elles, ni contre elles" (18), Pas de participation au Jugement, donc, mais encore moins d'immortalité future, Etre purement matériel, l'animal ne peut espérer la moindre survie, car la matière est périssable, seul le spirituel subsiste, Aussi sa finalité ne peut être que terrestre; Yves de Paris note que "la dernière fin où ils doivent tendre", c'est génération de leurs semblables" (19), En fait, cette finalité s'inscrit dans une vision plus large; car l'animal est au service de l'homme, roi de la création, envers qui il doit le don de la force, en ce qui concerne l'animal domestique, et l'apport de nourriture, dans le cas de la bête sauvage (20),

Si les caractères de l'animal sont exposés à l'occasion de comparaisons constantes avec l'homme, ils sont justifiés, démontrés par l'insertion de la bête dans un regard d'ensemble, porté sur la Création toute entière.

En effet, dans l'esprit des théologiens, celle-ci est organisée, représentée, sous la forme d'une échelle des créatures allant de la matière pure jusqu'aux anges, en passant par les plantes, l'animal et l'homme (21). Or, il apparaît que les facultés de chaque créature sont déductibles de la position dans l'échelle. Car, d'une part, il y a continuité des facultés: "il faut penser, dit Bail, que (dans) toutes les créatures participent en elles-! même quelque chose de la divinité" (21) ; elles sont toutes des reflets de Dieu. D'autre part, au fur et à mesure que l'on descend dans l'échelle, l'image de Dieu s'estompe à un point tel que les êtres inférieurs à l'homme, donc l'animal, "sont seulement appelés les pistes et les vestiges de Dieu, parce qu'ils représentent Dieu fort obscurcissement et confusément" (21).

Ces deux principes régissent la création entière. On peut mesurer l'importance de ce concept par l'exemple du langage. L'animal en est dépourvu, affirment les théologiens; ce qui peut paraître arbitraire est facilement justifié par le recours à l'échelle des créatures comme l'illustre Bail. Au sommet, les anges, qui sont, dit-il, "sans l'obscurité de la matière", ce qui fait qu'ils "se parlent et se communiquent sans bruit et sans éclat" ; le seul obstacle: la volonté d'un ange de ne pas écouter ou de ne pas s'exprimer. Au-dessous des anges, l'homme, lui, fait nouveau, la matière apparaît et la pensée "est arrêtée par la matérialité et la grossièreté du corps ... c'est pourquoi, il est nécessaire qu'un homme qui veut faire connaître son intérieur à un autre lui donne quelques signes sensibles pour se manifester comme le geste ou la parole" ; celle-ci sert donc à transpercer le mur constitué par la matière. Au niveau des animaux, l'emprise de celle-ci est encore plus forte puisqu'il n'y a plus de pensée mais seulement des sentiments créés par les sensations, d'où l'existence "des langues et des voix pour exprimer leurs imaginations" (22). La parole, étouffée, avortée par la matière, a fait place aux cris. Enfin, si nous abordons le domaine des plantes et des pierres, il n'y a ni idées ni sentiments, il n'y a que le silence, non pas le silence glorieux des purs esprits (les anges), mais le silence obligé de la matière.

Dans cette échelle, il n'y a donc pas de ruptures, mais une continuité, une gradation progressive des facultés. On retrouve cette idée pour la nature de l'âme; si l'âme des plantes n'a qu'une fonction végétative, celle de l'animal, située au degré supérieur, est à la fois végétative et sensitive; quant à l'homme, placé au sommet des créatures terrestres, il possède une âme végétative, sensitive et raisonnable (23). Cette notion de création, où tout est lié et différencié par des variations de degrés, est le point fondamental de la vision du premier XVIII^e siècle.

D'autant plus, qu'apparemment immuables, les positions de ces deux créatures peuvent varier dans les cas concrets, car l'homme peut déchoir et la bête tendre vers l'humanité.

L'homme se met à l'égal des animaux lorsqu'il abandonne un caractère spécifique de sa nature. C'est le cas des athées, qui, dit Bonal, "méritent non

seulement de vivre du rang des bêtes muettes et brutes, mais encore d'être mis au dessous des plus vénimeuses et malfaisantes" (24), Les pêcheurs ont le même sort, saint Vincent de Paul n'hésite pas à dire "qu'une personne qui vient à boire, et à boire du vin au delà ce de qu'il est nécessaire tombe dans un état de bête, voir même pire que bête" (25), car elle perd la raison,

Si l'homme peut s'abaisser au rang de la bête, celle-ci peut se hisser au niveau supérieur ou tout du moins tendre vers lui, Nombreux sont les clercs n'hésitarit pas à attribuer des qualités morales aux animaux (26), tel Yves de Paris pour qui "les baleines ont une extraordinaire humanité pour leur espèce ; elles portent leurs petits vivants et quand ils sont poursuivis, elles leurs donnent pour asile ce même gouffre de ventre où les autres poissons se noient" (27),

Ainsi, dans la réalité, la gradation se change en un continuum où les extrêmes de chaque strate se rejoignent. Ce fait est important, notamment pour l'utilisation religieuse de l'animal. Etant si proche de l'homme, la bête est un modèle pour la créature raisonnable, Ainsi, le jésuite Balinghem publie, en 1621, un livre consacré aux vertus; or, chacune d'elles est entièrement illustrée par des exemples de la vie animale, Sans être aussi systématique, cet usage est très fréquent; c'est ainsi que saint Vincent de Paul n'hésite pas à recourir au bestiaire pour édifier ses disciples : dans une conférence sur l'humanité, il aborde, de suite, un cas concret: "j'ai vu, dit-il, dix ou douze mulets chargés qui étaient près de la porte d'un cabaret, attendant ceux qui les conduisaient.., Je considérais donc ces pauvres bêtes, le fardeau sur le dos, sans remuer, attendant leurs maîtres" (28) et le saint conclut en incitarit ces fidèles à suivre cet exemple d'obéissance et d'humilité,

En fait, plus qu'un modèle, l'animal est un intermédiaire entre l'homme et Dieu; un intermédiaire secondaire, bien sûr, mais actif, comme Baille signale au sujet des poissons, "qui .., crient assez hautement à tous les hommes qui les considèrent et, par l'exemple de leur action, leur enseignent la fuite du mal et la poursuite du bien" (29), Cet intermédiaire est un moyen de s'élever à Dieu, car "les propriétés de ces bêtes irraisonnables doivent servir de méditation pour nous élever à la connaissance du Créateur souverain" (30), Nous abordons la finalité religieuse de l'animal, Dieu, dit Bail, "forma les colombes pour nous instruire à la simplicité et à la débonnairété innocente, Il fit.., les rossignols .., pour nous inciter, par leur exemple, à lui donner des louanges" (31), L'animal est alors le symbole vivant des vertus, tel que le lion pour la noblesse, le serpent pour la prudence (32),

De cette fonction, semble découler l'usage fréquent des comparaisons à des fins d'édification, que l'on trouve en particulier chez saint François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote*, d'où j'extrais l'exemple des dévots: "regardez, dit-il, les abeilles sur le thym; elles y trouvent un suc fort amer, mais en le suçant elles le convertissent en miel, parce que telle est leur propriété", ; les âmes dévotes trouvent beaucoup d'amertume en leurs exercices de mortification", mais, en les faisant, elles les convertissent en douceur et suaveté" (33),

Cet exposé du discours religieux, qui ne peut refléter toutes les nuances, exprime l'opinion commune. Un seul ecclésiastique fait vraiment exception : Charron. Le disciple de Montaigne a des positions très iconoclastes : il nie l'instinct, attribue la raison aux animaux (34), un langage propre à chaque espèce et même des vertus spécifiques, qui font que l'homme, concrètement, n'a pas à se placer au dessus ou au dessous de la bête, mais à égalité (35) ; ce qui explique son refus de toute exploitation abusive et même de toute cruauté (36). Mais, Charron reste un cas isolé, atypique, qui se pose *a contrario* de l'évolution des sensibilités religieuses au XVI^e siècle.

* *

*

En effet, la seconde moitié du siècle voit l'émergence d'un regard nouveau, "un animal, radicalement différent, qui va renouveler la vision générale de la Création et l'attitude de l'Eglise.

On peut aborder cette mutation par l'intermédiaire du livre de Dilly, *De l'âme des bêtes*, qui paraît en 1676 (37). Cet ouvrage est capital dans le sens où il est le premier qui soit entièrement consacré et acquis à la nouvelle théorie et qui soit publié en français, donc appelé à une large audience.

La démonstration de l'auteur commence par la définition de ce qu'il appelle les deux substances fondamentales de l'univers. D'abord, la substance étendue qui est "longue, large, profonde ..." (39) et, ensuite, la substance qui pense, c'est à dire qui "perçoit, qui juge, qui doute ...". Ceci posé, Dilly affirme l'incompatibilité entre les deux substances qui sont "d'une nature différente, ni l'être qui pense ne peut avoir d'étendue, ni la substance étendue avoir de pensée" (40). Cet aspect philosophique prend toute son importance lorsque l'auteur l'applique au cas humain. Pour lui, la substance étendue est le corps et la substance pensante est l'âme; dès lors, il est "facile de conclure que l'âme ne peut avoir aucune étendue, ni le corps aucune pensée" (41) ; c'est-à-dire que l'âme n'est "que ce qui est le principe de nos pensées" (42) ; or, ce principe étant l'esprit, l'âme devient intégralement confondue avec lui. Se pose, alors, le cas de l'âme matérielle et sensitive des animaux, qui paraît ridicule aux yeux de Dilly. Prenez le cas du ver de terre, nous dit-il, on le coupe en morceaux, ceux-ci remuent encore; or, s'il a une âme, il pense, mais cette âme étant matérielle, elle est divisible, donc, en coupant le ver, on coupe en morceaux cette âme, c'est à dire la pensée, les sentiments, l'imagination (43). Devant ces absurdités, Dilly nie cette âme matérielle. Mais, dans la nécessité d'expliquer les actions des bêtes, doit-on leur attribuer l'esprit, ce qui serait les mettre à l'égal de l'homme? Dilly résout le problème en faisant appel à la Foi, qui enseigne, selon lui, qu'il n'y a rien de spirituel dans les bêtes;

donc, "il n'y a rien qui pense" il n'y a point d'âme dans les bêtes" (42),

Rejetant à la fois l'âme matérielle, parce qu'absurde philosophiquement, et l'âme spirituelle, parce qu'impossible religieusement, l'auteur en vient à la seule solution possible, selon lui, celle de la machine. L'animal est un véritable automate comme l'illustre un cas, qu'il développe, celui du chien qui trouve du pain sur son chemin, se dirige vers lui et le mange: "l'impression que cet aliment fera sur ses yeux en éblouissant les filets des nerfs optiques, doit être porté dans le cerveau, où elle fera des ouvertures qui donneront passage aux esprits - animaux pour couler dans les muscles dont l'action doit rapprocher le chien du pain". Les particules qui s'exhalent du pain entrant dans le nez avec l'air de la respiration, plus abondamment qu'auparavant, obligent les esprits d'entrer dans les muscles qui servent à remuer les mâchoires et à avaler les aliments" (44),

Cette explication permet de pousser à l'extrême l'analogie avec la machine, par excellence, de l'époque: l'horloge. Dilly en vient à évoquer les rouages, les ressorts, les fluides qui font marcher la mécanique animale. Il peut, dès lors, rejeter l'instinct, "car, de bonne foi, s'écrit-il, qu'est ce que cet instinct? .., est-ce une substance, un esprit, un corps ?" (45). Mais, d'autre part, il nie toute forme de connaissance aux bêtes; car, dit-il, si l'on croit que l'agneau s'enfuyant devant le loup connaît le danger, il faut lui accorder "une idée universelle du loup" (46), donc lui accorder l'esprit, ce qui est impossible. Ainsi, il ne peut y avoir de solutions intermédiaires, soit l'animal est une machine, soit c'est une créature à l'égal de l'homme,

Mais Dilly n'est qu'un vulgarisateur, qui annonce d'emblée son intention de développer et défendre les idées de Descartes. C'est, en effet, le philosophe français qui expose la théorie de l'animal machine, en 1637, dans son *Discours de la méthode* (47). Or, cette vision nouvelle reçoit un écho favorable d'une partie de l'Eglise, dans les décennies 1660-1670, lorsque toutes les œuvres du philosophe sont publiées (48). A ce moment, les sympathisants se multiplient, que ce soit des jansénistes, tels qu'Arnauld et Nicole (49), ou des membres de congrégations religieuses, l'Oratoire avec Malebranche par exemple (50). La thèse reçoit aussi un accueil favorable auprès du clergé séculier, comme le prouve l'exemple de Dilly (51). L'intérêt est tel que, fait nouveau, toute une série de livres consacrés à ce problème de l'animal paraissent, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle (52),

On doit se demander quelles furent les raisons du succès d'une thèse aussi radicalement neuve? Il me semble que le cas d'Arnauld est significatif. Dans ses écrits, d'une part, il exalte les découvertes de la science moderne, comme celles de Galilée; d'autre part, il s'insurge contre l'alliance de l'Eglise avec une philosophie qu'il juge périmée, l'aristotélisme (53). Ceci explique son cartésianisme marqué par la distinction esprit-matière, par la définition de l'homme comme être pensant et aussi par l'automatisme des bêtes (54),

Ces positions sont, en fait, à mettre en parallèle avec l'évolution scientifique et philosophique du XVIIe siècle, moment d'une mise en question de l'homme dans la Création; mise en question de sa position au centre de l'univers

par la science galiléenne (55), mise en question de son privilège fondamental, la raison, par des esprits jugés libertins, tels que Montaigne ou Charron (56), comme le souligne Bossuet lorsqu'il attaque un philosophe, sans doute Montaigne, qui "croira beau de mépriser l'homme dans ses vanités et dans ses airs, il Qlaidera contre lui la cause des bêtes et attaquera en forme jusqu'à la Elson, sans songer qu'il déprise l'image de Dieu" (57).

Cette évolution posée, l'attitude d'Arnauld s'éclaire. S'il procède au renouvellement de l'appareil philosophique, soutien rationnel de la Révélation, c'est parce que l'aristotélisme ne lui paraît plus suffisant, non seulement pour encadrer l'évolution scientifique, qu'il accepte et revendique comme on l'a vu, mais surtout pour la contrôler afin d'éviter toute exclusion de Dieu dans le nouveau schéma de l'univers. Or, à la différence des doctrines matérialistes ou jugées telles, Arnauld pense que la philosophie cartésienne à l'immense avantage de conserver l'hypothèse Dieu (58).

Dans la même optique, l'adoption de l'automatisme des bêtes et de la définition cartésienne de l'homme vise à couper tout lien entre les deux créatures, pour éviter la confusion entretenue par les libertins et préserver la prééminence de l'homme, image de Dieu comme le soulignait Bossuet.

Il me semble que le fait fondamental est là : l'adoption de l'automatisme s'inscrit dans une attitude d'ensemble qui veut démontrer, philosophiquement et scientifiquement, l'existence de Dieu et la place première de l'homme dans la création; c'est-à-dire, démontrer face aux critiques des libertins, la véracité de la religion. Or, dans l'esprit d'Arnauld, cette démonstration passe nécessairement par la réduction de l'animal à l'état de machine, qui permet une valorisation de l'homme par rapport aux autres créatures terrestres.

Cependant, malgré la nécessité religieuse de déchoir l'animal pour sauver l'originalité de l'homme, ce regard nouveau ne reçoit pas une approbation unanime dans l'Eglise. Il y a de très fortes résistances venant de théologiens, comme le père Gérard (59), qui rejette toutes ces innovations, de la révolution de la terre à l'automatisme des bêtes, bouleversant sa vision aristotélicienne du monde. Résistances aussi, et surtout, venant des jésuites, telle père Daniel, qui ne veut pas discuter philosophie, mais exige une description correcte des actions des animaux; or, il multiplie les cas où le cartésianisme ne peut rien expliquer, ainsi celui du cheval, qui aperçoit du foin au fond d'un précipice, qui devrait s'y jeter, si l'on en croit les partisans de l'automatisme, et qui, pourtant, s'y refuse ... même en recevant des coups (60).

Mais, surtout, les adversaires ne se font pas faute de souligner le danger d'une telle théorie. Ainsi, Daniel affirme que, si Dieu peut faire une machine faisant toutes les actions de l'animal, sa toute puissance peut aller jusqu'à créer une machine humaine (61). Ici, se trouve l'objection principale faite à l'automatisme, qui explique, non seulement les oppositions, mais aussi, semble-t-il, les hésitations. Hésitations symbolisées par Bossuet dans sa *Connaissance de Dieu et de soi-même* où il décrit l'homme, l'âme d'une manière très cartésienne, mais, lorsqu'il aborde le

problème des bêtes, son cartésianisme décidé fait place à l'incertitude; aussi se contente-t-il d'exposer les thèses en présence sans prendre parti (62),

Le XVIII^e siècle est l'illustration de ces ambiguïtés. Si, dans l'ensemble, la philosophie cartésienne s'impose à toute l'Eglise (63), la question des bêtes reste insoluble, d'où des adaptations et des transformations, Adaptations, tout d'abord, de partisans de l'automatisme; si beaucoup d'entre eux professent un cartésianisme de stricte observance (64), certains cherchent à répondre aux objections, comme le cardinal de Polignac, qui décrit bien l'animal comme une mécanique, mais, afin d'expliquer les actions semblant raisonnées de la bête, lui adjoint une intelligence extérieure, l'Etre suprême, qui guide la machine (65),

D'autre part, si des opposants s'en tiennent à la vision traditionnelle (66), d'autres ~herdjçilt des solutions nouvelles. Dans son *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, le jésuite Bougeant refuse l'automatisme, mais aussi la vieille théorie scolastique puisqu'il reprend à son compte la distinction cartésienne esprit - matière. Ne pouvant, donc, choisir entre les deux thèses, il croit trouver la solution ainsi: "en attendant le Jugement dernier, Dieu pour ne pas laisser inutiles tant de légions d'esprits réprouvés (les démons), les a répandus dans les divers espaces du monde ... les uns laissés dans leur état naturel s'occupent à tenter les hommes", des auu-es, Dieu en a fait des millions de bêtes de toutes espèces, qui servent aux usages de l'homme, qui remplissent l'univers et font admirer la sagesse et la toute puissance du Créateur" (67). Ainsi, l'animal a une âme, mais de nature extrinsèque, ce qui permet d'expliquer les actions des animaux, en évitant de leur donner une âme spirituelle,

On mesure, ici, tout l'impact de l'automatisme. Bien sûr, il n'est pas accepté par tous, loin de là, dans sa forme orthodoxe ; mais, ce qui est plus important, c'est qu'il a obligé les ecclésiastiques à repenser l'animal. Car, en adoptant, en majorité, la définition de l'âme comme pur esprit, ces hommes se sont vus dans l'obligation de refuser toute âme aux bêtes, ce serait les mettre à l'égal de l'homme; mais, en niant cette âme, ils se sont mis dans l'impossibilité pratique d'expliquer les actions de l'animal, d'où des thèses nouvelles comme celles de Bougeant.

Outre cette redéfinition de l'animalité, l'automatisme semble être, plus ou moins, à l'origine de bouleversements marquants .

Tout d'abord, il provoque un durcissement d'attitude envers l'animal. Durcissement au moins dans le verbe, de la part de Dilly, qui affirme "que frappant rudement un chien, on lui cause une grande douleur, qu'il ne ressent pourtant pas" (68), Durcissement dans la pratique, même, puisque, d'après Fontaine, "il n'y avait guère de solitaire (à Port-Royal) qui ne parlât d'automates, On ne faisait plus une affaire de battre un chien, On lui donnait fort indifféremment des coups de bâton et on se moquait de ceux qui plaignaient ces bêtes comme si elles eussent senti de la douleur, On disait que c'étaient des horloges, que ces cris qu'elles faisaient quand on les frappait, n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On clouait de pauvres animaux sur

des haies, par les quatre pattes, pour les ouvrir tom en vie et voir la circulation du sang qui était une grande matière d'entretien" (69).

L'automatisme semble être aussi à l'origine d'un fait fondamental, l'effacement du concept d'échelle des créatures. Car le cartésianisme provoque une redéfinition des créatures de Dieu; alors que l'animal est rejeté du côté de la pure matière, l'homme, fait nouveau, est défini par la seule pensée, ce qui provoque une cassure, une rupture entre les deux êtres. Si cette évolution est nette chez les partisans de l'automatisme, son influence est cependant générale: dans les catéchismes, publiés au XVIII^e siècle, il n'est plus question de mettre au rang de bête l'homme ivre, même si sa faute majeure est d'avoir perdu la raison (70). Il n'est plus possible que l'homme soit rabaissé au rang de l'animal car toute similitude de nature a disparu.

Tout aussi important est l'affaiblissement du rôle religieux joué par l'animal. Si l'on prend l'exemple d'un auteur célèbre d'ouvrages de spiritualité, la minime Avrillon, que ce soit dans *L'année affective* (1707) ou dans *les Pensées* (1741), il n'utilise que rarement l'animal à des fins d'édification et toujours en partant d'une citation d'un père de l'Eglise. L'utilisation religieuse de cette créature ne vient plus sous sa plume d'une manière spontanée (71). Faut-il attribuer directement à l'automatisme et à l'effacement de l'échelle des êtres cette évolution? Ce n'est pas certain, car je n'ai pas trouvé sur ce point de témoignages écrits. En tout cas, la concordance chronologique de ces mutations prouve bien qu'il s'est mis en place, de la deuxième moitié du XVII^e siècle au début du XIX^e siècle, un nouveau regard sur l'animal.

*

* *

Pour conclure, je voudrais revenir sur les motifs généraux de l'évolution que nous venons de suivre. Si le regard sur l'animal change, ce n'est pas à cause du mouvement scientifique en tant que tel, l'Eglise ne cherche pas à suivre à tout prix la science (72) ; mais, c'est avant tout parce qu'il y a remise en cause de la place de l'homme dans la Création et donc mise en question de la religion par tout un courant philosophique libertin puis matérialiste. Le cardinal de Polignac l'a bien compris lorsqu'il s'écrie: "reconnaître dans les animaux cet instinct parfait que la Nature nous a refusé, c'est élever au-dessus de l'homme, je ne dis pas seulement ce chien instruit de tant de secrets utiles, cette perdrix si savante en naissant, mais tout oiseau, tout poisson, toute espèce de brute : c'est en faire des demi-dieux" (73). Or, plutôt qu'en faire des demi-dieux, l'Eglise préfère les rabaisser au rang de machines, comme l'illustre le XVIII^e siècle où, malgré les imperfections et les impossibilités du cartésianisme, les thèses nouvelles sont refusées (74).

L'automatisme apparaît alors comme un moyen pour répondre aux défis de la science et du matérialisme en coupant tout lien entre l'homme et les être inférieurs, Mais, il n'est cependant pas un article de foi, l'Eglise l'abandonne au XIXe siècle lorsque d'autres théories apparaissent, comme l'évolutionnisme; des théories qui, en contestant la nature de l'homme, obligent, une fois encore, l'Eglise à repenser son regard sur les êtres vivants (75). Toutefois, il reste qu'avec l'automatisme, avec l'effacement du rôle religieux de l'animal, le catholicisme se replie sur un univers où l'acteur unique est l'homme; une religion où le dialogue avec Dieu ne passe plus par l'intermédiaire actif de l'animal. L'homme et Dieu restent seuls, face à face,

NOTES

- 1 - Paris, éd, de 1643-44, tome 1, livre 1, p, 91.
- 2 - Voir par exemple: CHARRON: *Je la sagesse*, (1604), Paris, Fayard, 1986, p, 55,
- 3 - Voir par exemple: YVES DE PARIS: *Théologie naturelle*, (1633), Paris, 1640, T 4, p, 22,
- 4 - YVES DE PARIS: *op. cit.*, T 2, p, 379.
- 5 - Idem, T 2, p, 238.
- 6 - Idem, T 1, p, S,S.
- 7 - Idem, T 1, p, 297.
- 8 - Idem, T 1, p, 302,
- 9 - Idem, T 2., p, 271.
- 10 - Saint THOMAS D'AQUIN: *Somme théologique*, quest. 96,
- 12 - YVES DE PARIS *op. cit*" T 2, p, 9,
- 13 - BONAL F, *Le chrétien du temps*, Paris, 1655, partie 4, p, 18,
- 14 - Idem, part. 2, p, 118.

- 15 - PIERRE DE BES~_: *Conceptions théologiques*, Paris, 1606, p. 264.
- 16 - YVES DE PARIS: *op. cit.*, T 4, p. 22.
- 17 - BONAL : *op. cil.*, part. 1, p. 21.
- 18 - Idem, part. 2, p. 168.
- 19 - YVES DE PARIS: *op. cil.*, T 1, p. 468.
- 20 - BAIL: *op. cil.*, T 1, liv. 1, p. 126.
- 21 - Idem, T 1, liv. 1, p. 449 et suiv.
- 22 - Sur tout cela: Idem, T 1, liv. 1, p. 363-64.
- 23 - YVES DE PARIS: *op. cil.*, T 1, p. 458.
- 24 - BONAL : *op. cil.*, part. 1, p. 7.
- 25 - VINCENT DE PAUL: *Enlretiens spirituels aux missionnaires*, Paris Seuil, 1960, p. 456.
- 26 - Par exemple: BAIL, *op. cil.*, T 1, liv. 1, p. 292.
- 27 - *op. cil.*, T 1, p. 570.
- 28 - *op. cil.*, p. 464.
- 29 - *op. cil.*, T 1, liv. 1, p. 418.
- 30 - BAIL *op. cil.*, T 1, liv. 1, p. 585.
- 31 - Idem, T 1, liv. 1, p. 588.
- 32 - VINCENT DE PAUL *op. cit.*, p. 585, 692.
- 33 - Paris, Nelson, 1910, p. 17.
- 34 - *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986, p. 211 et 213.
- 35 - Idem, p. 208-209.
- 36 - Idem, p. 218-219.
- 37 - Paris. La première édition est publiée sous le couvert de l'anonymat.

- 39 - Idem, p. 28,
- 40 - Idem, p. 29,
- 41 - Idem, p. 33,
- 42 - Idem, p. 71.
- 43 - Idem, p. 66 et 69,
- 44 - Idem, p. 210-211.
- 45 - Idem, p. 171.
- 46 - Idem, p. 143,
- 47 - Voir particulièrement la partie V.
- 48 - *Le Traité de l'homme* est publié en 1664, Il est important de noter que cette édition est accompagnée de deux préfaces (celles de SCHUYL et CLERSELIER) qui, toutes deux, mettent l'accent sur la théorie de l'animal-machine en soulignant les heureuses conséquences pour la religion.
- 49 - La logique, Le problème des animaux est évoqué à partir de la deuxième édition, de 1664 justement (cf note 48), partie III, chap. XIII.
- 50 - *Recherche de la vérité*, Paris, 1674-75, VI-II-VII,
- 51 - Voir aussi les lettres de Madame de Sévigné, par exemple 27 et 30 juillet 1671.
- 52 - Le premier est celui du jésuite PARDIES, *De la connaissance des bêtes*, Paris, 1672, Un des derniers, celui de l'abbé GUIDI : *L'âme des bêtes*, Paris, 1782,
- 53 - L'examen d'un écrit contre la philosophie de M. Descartes, dans : *Oeuvres*, Paris, 1775-83, T 38, p. 96-97,
- 54 - Plusieurs raisons pour empêcher la censure ou la condamnation de M. Descartes, cité par GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*. Paris: Vrin, 1978, p. 133,
- 55 - Sur ce problème, voir GUSDORF, *La révolution galiléenne*, Paris: Payot, 1971.
- 56 - CHARRON: *op. cit.*, p. 211. Sur la question des libertins, voir PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1943,
- 57 - *Traité de la concupiscence*, Paris, éd. de 1748, p. 466.
- 58 - Lettre 860 à M. du Vaucel : "Ils ont laissé (les inquisiteurs) toute liberté à ces